

現象学と治療的人間論

堀 淑 昭

1. メルロポンティの立場

そもそも立場¹⁾ということばはメルロ＝ポンティにふさわしい。ひとはおのれの足で立ち、おのれの眼でしかみることはできないのだが、私はここに立ってここからそれ（対象）を眺め渡しそれに眺め入る。ひとは彼のからだ（身体性）をもってここに、彼の時代性をもっていまに、同時代の科学の進歩と手をたずさえてしか哲学し得ないことを、メルロ＝ポンティはわきまえている。初期のフッサールやサルトルやハイデッカーたちが、ひとは自らの場所に限界づけられているという内容を、彼等自身は無限界の絶対者であるかのように語るとき、メルロ＝ポンティは自らの限界を心得て、自分がある立場にいるしかいようはなく絶対的普遍の空中に漂って全てを偏りなく眺め渡すことなどはできっこないことだと、そういう明るい自覚をもって思索している。

哲学と科学（ここでは特に心理学）との関係について、初期のフッサールやサルトルの立場、さらにピンスワンガーの立場は次のようである。たとえば、サルトルの情緒論素描をとりあげてみると、「心理学は科学を自任するかぎりには、その大部分がたがいに何のつながりもない雑然たる諸事実の総計を提供することしかできなくなる。……こうした無秩序がおこるのも、なにも偶然によってでなく、むしろ科学の原理そのものから来ることなのだ²⁾」なぜなら実証主義は事実だけをえらぶ、すなわち本質、秩序よりも偶然的、無秩序なものをえらぶからだ。また、「人間の本质とか人間の条件を規定する学問を人間学と呼ぶならば³⁾」、心理学は決して人間学にはなり得ない。そこで心理学がそのような雑然たる事実の集積以上の

ものとなり、人間の本质についての学であろうとするならばあらかじめまず、人間とか世界とか状況とかの諸観念をあきらかにする学である現象学に心理学が従属せねばならない、ということになる。フッサールは、まずつぎのような定理に達した。いわく——本質と事実とは通約不可能なものであり、事実をもって探究をはじめると、いつまでたっても本質を見出すにはいたらないであろう、と。

サルトルが、初期のフッサールの考えを受けついで独自の展開を行い、メルロ＝ポンティはむしろ後期のフッサールを受けとり発展させたといわれているが、同じフッサールをうけついでいるにしても、メルロ＝ポンティによれば次のようになるのである。

「サルトルはフッサールの主張のうち、おそらくもっとも重要な点を逸している³⁾」。重要な点というのは、哲学と科学は手をたずさえて進むべきだ、という点である。たしかにフッサールは始めサルトルのように考えていたのだが、後期になると「人類学は、すべての実証科学がそうであり実証科学の全体がそうであるように、学問的認識の出発点であって到達点ではないのではあり」(ここまではフッサールのことば：筆者)……フッサールの眼からみれば哲学は整合性にもとづく思考であり……、また結局は事実をその価値と真理性に従って分類することを目的とする哲学は依然として最高法廷としての任務を担いつづけているには違いないとしても、その哲学もまず一切の<経験>を理解することから始めなければならず……思想家は事実に学び事実のただ中に身をおかなければならない……その全体を身に引き受けそれをふたたび生きなおす必要がある⁴⁾」

メルロ＝ポンティはハイデッガーやM・シェーラーをも、哲学が科学に教えを乞う必要などは認めず、むしろ独立してアプリオリを発見しうる、そしてそれに科学に従属させるという立場をとる故に、彼等を攻撃している。

2. この小稿の狙い

この小稿では現象学そのものを検討したりもろもろの現象学者の意見の相違を論究するつもりはない。また、L・ビンスワンガーやM・ボスの現象学的心理学について述べることもしない^(註1)。ここで試みるのは、現象学の諸方法、すなわち現象学的還元や本質直観、意識の志向性の顕現化が、臨床心理学特に精神療法においてどういう寄与を行うかの考察である。精神療法の治療者は患者との対話を通じて患者を理解しようとするが、その理解のしかたは精神分析流のある理論体系をもっていてそれを患者にあてはめる傾向の強い方法から、クライエント・センタード・セラピィのように、既成の枠をできるだけ排除してクライエントの認知のままに従おうという立場^(註2)まである。現象学でいう本質直観は既成の枠を排除し、事象そのものに迫る方法であると同時に、クライエントの主観的認知をこえて事象の本質へとふみこんでいく方法であるところにその新しい領域開拓がある。本稿で展開したいのは、このようなクライエントという事象そのものへの迫り方を考察し、それをもって実践の場での治療者のクライエント理解を拡げ豊かにした確固とした基盤にもとづかせることである。それは現象学が客観主義と主観主義という対立を抜け出て、いわば主観における客観性ともいえる領域を狙ったそういう方法を立てるところに成り立つ。

他方、筆者の立場は純粋な現象学のそれとは異なって、いわゆる客観的認識や因果関係の知識を全く排除することはしない。一般的に言えば、ある方法だけを採用して他の方法を排除することは豊かさを失うことであると私は思っている。また、常識や自然科学的認識やと全く対立しそれと別の領域として現象学的認識が成立するものとは思われず、常識や自然科学的認識のなかにも本質への志向は存在すると思う。心理学の論文にも単なる事実の羅列に終わっているものが多いが、それは本質直観なぞと大げさなことをいわずとも、一步つつ込んで考えることをしていないだけであり、一步つつ込んで考えることは、それが偏見をもった理屈づけでないかぎり、

本質直観への近づきであろう。要するに筆者の立場からすれば、自然科学至上主義とか主観主義、客観主義その他懐疑主義というような個々主義という偏見で立ちどまらず、すなおに事象を眺め考えていけばよいのだし、そのさいにある見方や考え方を意識的にはっきりと適用することが堅固に先へ進みうる歩み方であるならばそれを採用すればよいのであって、あらかじめ他の道は全部駄目なのだと排除することはない。

(註1) ボスやビンスワンガーの理論は現象学的方法によるというよりは、ハイデッガーの基礎的存在論という特定存在論によっている。ここで求めているのは方法とその適用であるからこのふたりの理論を考察することはしない。

(註2) ロージアス自身は自らの立場を現象学的とよんでいるが、主観主義的認知論にすぎない。この点については、ロージアス全集(岩崎学術出版社)第18巻の私の論文「ロージアスとクライエント中心療法」および同巻の霜山徳爾「ロージアスと人間学派」を参照されたい。

3. 現象学と精神療法の諸契機

(1) 現象学的還元

現象学的方法をごく簡単にとらえると、私の体験という出発点に立ちもどることだといえよう。この立ち戻りが必要なのは、實在論的な思い込みによって現象そのものが外界に投射されており、主体性がおおわれてしまっている場合にである。ハイデッガー流に言えば「つねに私の……」としてでなく、向う側に私と離れてそれ自体実在する(前在存在する)因果関係の結果として諸事象をみる、自分自身をも固定的な実在する諸特性(性格その他)の集りとしてみる、そういう誤りが行きわたっているからである。こういう見方はフッサールが自然的見方および自然科学的見方と呼んでまさに判断中止を行った見方である。この見方は哲学的に言えばデカルトに由来するのであろうが、むしろ現代風の客観主義、科学的な見方として子供の教育にも生活の全般にもとり入れられ、現代人の全てにしみ渡っている。

クライエント・センタード・セラピーにおいて純粹にあらわれており、

他の精神療法にも含まれているのは、投射 (projection) をやめ、自分と離れた外界の事象を考えるよりも自分の体験になり切ることである。精神療法には意図的な努力しての判断中止はない。むしろ治療の進行のなかで、治療者の応答がほとんどまったくクライアントの体験に向けられているので、クライアントの方も段々に外界の事象よりは体験へと志向が切りかえられていくのである。ただし、よく誤解されるように、精神療法ではクライアントが自己を見つめるのではない。自己を見つめるということは、既に自己を客体化し前在存在としていることである。ここでは自己が主体と客体とに分裂している。このような自己反省または自己批判は現象学的反省とも精神療法的な「体験になること」ともほとんど無縁である。

精神分析学では、自己反省は自己の無意識的メカニズムを客観的に知ることであるとされている。しかし治療的に有効なのは客観的知ではなく、それを主体的なわがものとして消化すること「体験化すること」である。体験になるというのは、自分のありのままの体験をそのままに受け容れ認めることを意味する。現象学的反省もその経験を再び生きなおすことである。この際、体験をそのままに受け容れ経験を生きなおすのは私という主体である。したがって、受容や反省は主体の体験への係わり方、経験のうけとめ方の変化によってなり立つ。あるいはそういう係わり方うけとめ方をするような主体になるという意味での主体の変化でもある。

現象学的な体験への帰還と、クライアント・センタードの体験になることは、上述のようにほぼ同じ方向をもち、共に自然的客観主義的見方の中止という方向をもっている。しかし両者に差異もある。クライアント・センタードには超越あるいは脱自性がない。体験を単に内部的主観的なものとする故にそれはいわば自閉的なものとなってしまう。したがって世界も消失してしまえば私と世界・他者・物との相互交流やそれらへの私の働きかけも理論の中にとらえられなくなってしまう。フッサールが依って基礎としたのは意識の志向性であり、意識は常に何ものかの意識であるということであった。だから意識・体験は常に私の意識・体験であるが、常に

私（主体）でないものに向い、その内容は私でないものについての意識・体験である。サルトル流にこの点をおしつめれば、意識は決して私でなく、むしろ無であることになる。私の財産や私の見ている景色が私自身では決してなく、財産や景色が即自であるのに対して私は対自である無でしかない。とサルトルは考える。

体験になることは、自己にとちこもることでもないし主観主義であることでもなくて、かえって対象のもとに在り対象に充されてあることである。あるいは世界において行為し生活することである。これらの点においてクライアント・センタードの理論は思いちがえをし不足である、と私は考える。

現象学とクライアント・センタード、さらに精神分析をも含めて、そこに不足なのは主体性の解明であろう。さきに現象学的還元を行うのは、また体験になるのは、主体であることをのべたが、現象学と精神療法理論が認識論や認知論に、また客体的な症状論に止っている限りは、主体のリアルな把握を必要とせず、抽象的な純粹自我とか、逆にひとつの心理機能でしかないところの（精神分析でいうような）自我の概念ですましておくことができよう。精神分析療法においても、病気になりまたそれから恢復するのは主体性の如何によるのであることは、フロイドが道徳的勇氣⁵⁾を問題にしていることからわかる。しかし、また主体性が発揮される条件があるので、精神療法は結局、この条件をととのえることであるともいえるのである。

ここでもう一度今までの所論を要約すれば、現象学も精神療法も、客観主義を通り越して自らの体験に帰還するという方向を同じくする。精神療法は、しかし、現象学から学ぶべき点があり、クライアント・センタードではそれは体験の超越性についてであり、精神分析では客観的認識の体験化についての詳細の具体と理論を見なおすことである。しかし、主体性の問題は、現象学においても精神療法においても、今後に発展さるべき重要なテーマであろう。

現象学の側でいえば、そもそものフッサールの狙いは厳密な学としての哲学を根拠づけるところにあり、その全く認識論的な問題設定では認識主体としての純粹自我が想定されたが、この世で生き生活していく者という全く実践的な存在である人間は、そういう狙いの中には登場しなかった。ハイデッガーの基礎的存在論では存在忘却という人間のあり方が問題にされ、それがボスにうけつがれると人間が可能的に存在の開けの場であるその可能性の喪失の観点からのみ見られており、主体性などという恣意的なものは排除されてしまう。完全な決定論のもとには自由とか主体性が考えられないように、あるべき道が示されきっているボスの理論では、可能性の実現という目標が既に定められており、自由と主体性はかえって失われている。ハイデッガーのばあいは、本来の自己への呼び戻しが良心の声であるが、本来の自己への呼び戻しは、まさに自己がそうであるもの、基体(subject)への帰還であって、未来へ向ってそれがどう具体化し受肉されるかは規定されていない。自分が自分になる、自分が自分に戻るといわれてよいような変化が精神療法において事実起るのであり、それはいわゆる洞察を伴うこともあり伴わぬこともある。この洞察が主体性の回復とどういう関係にあるのか、洞察がなくても起る主体性の回復をどう考えたらよいか。クライアント・センタード流儀に考えて、体験への帰還がなぜ人間と主体性の回復を生み出すのか。またフロイトは個人の生活史の再構成、特にコンプレックスを中心にした再構成が回復に結びつくと考えているが、これを現象学特にメルロ＝ポンティの用語でいえば、自分の歴史をふたたび生きなおすということになるであろう。このことがなぜ主体性の回復になるのか。これらは今後に残された問題であって、現象学の側からにせよ、精神療法の側からにせよ、ぜひ解明しなければならぬ問題であろう。おそらく自己という存在の弁証法がそこに見出されてくるであろうという予想は立つのであるが。

(2) 本質直観

フッサールの現象学は、初期の思想ではエポケーによる形相的還元を行

い、一遽に本質を直観せんとするものであった。後期の思想では、またハイデッガーやメルロ＝ポンティにうけつがれてからは、一遽に絶対的真理に到達できるようなものではなくて、人間が歴史的なこの世に生きているという現実からして、絶えざる対話を通してあらわにしていく無限の弁証法だということになってきた。この場合メルロ＝ポンティはベルグソンと似て、科学と手をたずさえて、対象との対話を通して人間世界を研究していくという方向をとるのに対して、ハイデッガーは本来的な自己をいわば絶対的に問いつめるという方向をとる。そしてハイデッガーは、フロイドが抵抗分析に向ったように、自己を蔽うもの、非本来的な自己のあり方をあらわにしていくという方法を「存在と時間」ではとっているのである。

ビンスワンガーの現象学的人間学の中心はこの本質直観にあると思われる。彼は自然科学が対象の知覚のみを材料として作られるに対して、「それとは別質の、より根源的かつ全体的な精神的な捉え方⁶⁾」すなわち「あるものを眺めて、視て、もう一度視て、その結果、視られた対象（生物であれ無生物であれ、自然であれ芸術であれ）の中にすっぽりと移し入れられ」……「感覚に映る自然そのままの模写をもっては決して表現されえない……普遍性と抽象性においてみられた」本質を直観する。その直観は「知覚される対象がおおわれることなくそれ自身の姿を現わし『自己示顕』をおこなって⁶⁾」いるので、対象・他者の直観である、という。

以上、哲学のレベルで本質直観を考えてきたが、精神療法の実践の中では、これはどういう問題であろうか。

精神療法で治療者が患者と向いあいその話をきく。その事態のなかで治療者が患者の何をどこまでわかりうるか。あるいはもっと適切に言えば、患者と向いあって（共に、相互存在として）いるなかで、治療者は患者のわかりを基礎にしながらどう行動でき、そのことが患者に何をもたらし、それがまたこのふたりとふたりの関係に何をもたらすか、このようにして力動的な相互存在として働きかけあい受けとりあうことが何を生み出すか、というのが精神療法の中心問題である。

ここで一言つけ加えれば、ビンスワンガーの精神医学的現象学は精神療法的でないといわれてはいるが、彼が患者を理解する(本質直観する)ことを目指してだけいる限り当然そうなるのであって、彼においては上述したような働きかけあう相互存在の極としての私と患者という観点は欠如しているのである。

精神分析学は、患者の側のことばと行為をそれ自体ひとつのシステムとみなして、そのシステムの構造を分析するのだが、その分析のしかたは客観主義的である。すなわちそれが生きたひとりの人間の世界の中でのありようと行動というよりは、一つの装置(精神装置)、器械の動き具合として考えるといった方があたっているような模型と照して理解する。この点に精神分析の、ひとりの人間を理解するしかたとしての偏りと限界がある。他方、クライエント・センタードでは主観主義的不可知論に傾く。というのは、患者の体験(知覚)の主観性を尊重することから、外からはこの体験を患者が体験しているそのままには知り得ないという観点に立つのである。ロージアスは、そこで、患者の体験に入りこむ、外側から眺めることを止め、さまざまな既成の枠組みをあてはめることをやめて、患者自身の世界に共感的に入りこむ、ということを用いる。この点で現象学的判断中止と共感とはほとんど同じ努力を行うのでありながら、最後のところで、他者についての本質直観がなりたつことを認めずに、患者の体験以上のものはないとしてしまう。理論は実践の全てを理論化しないということがここでもあてはまり、クライエント・センタードの治療者も実践的にはクライエントの体験、少くもそのことばを超えた認知を行い、いわゆる“明確化”という応答をなし得る。しかしこの事実を理論の中に組み入れるときは、治療者の体験としてだけ考え、それがクライエントとどう関係するか、それがやはりクライエントという他者についての認知、クライエントの治療者における自己示顕であることを考えないですましている。このことからして、精神分析では患者が単なる対象メカニズムに還元されているが故にその理論の中には成立しない相互関係が、クライエントセンタードでは

患者が唯一の不可侵の主体になってしまっていて、治療者と患者の相互存在がやはり理論に組みこまれなくなっている。

もっとも現実的な理論は、患者と治療者とが共に生きていく人間（生活者）であって、患者は自己の生活をよりよくすることを志向しており、治療者も患者のよりよい生活を志向している、そして治療の場で患者は生活世界の意味をあらわにし、展開していくし、治療者も患者のその理解の基礎に立ってその意味をうけとり深め展開していくことができ、たがいのコミュニケーションを通じて治療者は患者を援助していく、こういうような立場で立てられるであろう。この場合の治療者の仕事は、精神分析的な客観的メカニズムの見抜きでもなく、クライアント・センタード的なクライアントの体験に追従することでもなく、クライアントの世界に侵入しながらも、その意味を見抜き展開し生活現実の総体の中で生きていくというその中心からくっついていくことであろう。この侵入しながら見抜き展開していくということは、動的本質直観とよばれてよい。

ここで、本質ということばについて註を加えておくならば、本質を唯一絶対の形而上学的なそれと解する必要はなく、エッセンスすなわち精髓、肝腎なところ、中心、かなめぐらいの意味にとった方が現実的であろう。

さて、このような本質直観、本質理解が研究者としての治療者の異常心理学や精神病理学あるいは人間学の研究になることはみやすいが、患者の側にどういう意味をもつだろうか、また治療者の治療行動にどんな役割をもつだろうか。ビンスワンガーが研究者としての領域に止ってしまったことは前述したが、フロイドさえもがあまりにもメカニズムの研究者であって、真の治療実践を明確に概念的に把えていないことをボスは指摘している。

まず、患者にとって自己理解が何の役に立つのだろうか。自然科学的な表面的な理解からすれば、対象を知り道具を知ればそれに対処しやすく使いこなせる、それと同様に自己を知れば自己を適当にコントロールできる、という具合に考えられる。しかしそのような自己コントロールを含むにせ

よ、精神療法における変化はもっと人間それ自身の主体的変革である。たとえばうつ病の患者は、自己が卑劣で劣等であるから死にたいと思う。その場合に主体・私はしゃんとしているが私の一部分がだめだという対象的認識なのではなくて、私自身が救いようなくだめな人間なのである。したがってあれやこれやのいくつかのだめな部分が実はだめでないことがわかって、本質的にだめだという意識は変わらない。精神療法はこのような患者の私自身を、主体を変革するものでなければならない。

現象学的本質直観はあれやこれやの部分の表面的な認識ではなくて、まさに本質の意味をあらわにすることである。それが自分自身にむけられたときも、現象学的反省は自分自身の体験の中にもう一度入りこみその本質的意味を見出すことである。このことは前述の洞察、主体性の回復についての予備的考察とつながってくる。

自己の本質を悟ることは、自己がそうであるその存在の悟りである。単なる対象的認知ではなく、私がそうである私の自覚である。私がさまざまな慾望や恐れやをもっている（いた）ことを私が生きなおして悟るということは、その慾望や恐れがまさにこの私であることの自覚である。そこで対象に附着し疎外されていた慾望や恐れが私にひきもどされる。したがって私はその慾望を慾望しその恐れを恐れる、慾望し恐れながらそれは以前のような直接的な慾望、恐れではない。以前慾望し怖れたときには、それは何かを慾望し怖れたのであって慾望し怖れたというよりも、目の前のそれがほしいものでありおそろしいものであった。ところが今は私の慾望や恐れがそれ自体として私の前に私の内に私自身にあり、私はそれにまぎまぎと見入るのでありそれを感じるのでありそれを生きるのである。そうやって見入り生きることは、おそらく、私の慾望や恐れ自体をあらわにし、その本質を示顕させることになる。私は慾望や恐れにおいて私自身の本質にふれる。私自身の本質になる。私は慾望するものであり慾望であり、怖れるものであり恐れである。私と私自身の本質とのやう合がこのようにして達成される。

歌い手はどのようにして自らの歌を完成するかといえば、自ら歌いながらその歌をみずから聞くのだが、いわば歌いながらその歌を眺め見ることを通して自らの歌をその歌のいわば理念にまで高めていくのである。その理念は一方ではその歌い手のさまざまな思想や経験からもくるだろうが、一方では今歌っている歌の中に充足体としてであれ否定形であれ、あらわれてくるのである。ものの意味が、すなわち、ハイデッガー流に言えば、前在者でも用在者でもなく、そのもの自体の存在があらわれてくるとき、ひとはものと共に生きる私であることに目が開ける。それと同じに、私に、私が、私の存在が見えてくると、私はまさにその私として、すなわち私というふるさとに戻って、生きることになる。と同時に世界内の存在者、慾望したもの、怖れたものの存在のただ中で、それら存在者と共に生きることになる。存在のふるさとに抱かれて生きることになる。

存在のふるさと、あるいは存在という名でよばれるそこでひとがおちつき豊かであり確固とありのままであるような世界はどういう世界であろうか。科学的、自然科学的実証科学的とよばれている事象のとらえ方はその世界を記述し得ず、むしろ芸術や宗教とよばれている事象と世界の別のとらえ方がよりよくこの世界に住みこの世界を描写しうるであろう。なぜならば今のところ、科学は事象の意味や姿の人間的な味わいを切捨てること、ありのままの人間の経験から、その美しさや感動やみにくさを捨象して取りあげ因果連関を中心として前在的に体系化することを狙っているからである。近代の認識論が、またそこから生れた科学が狙った客観性という規準は、主観性という名の下に、そういう切捨で、捨象をして残ったものだけをとりあげようという規準であった。

しかし、美しさやみにくさは単に主観的な感じでしかないのだろうか。むしろ対象の構造や姿相、対象そのもののありさまではないだろうか。むしろそれをキャッチする測定器すなわち人間の感受性、美的・宗教的といわれるセンスなしには、それを受けとれないのは、空中の電波を無線受信器がなければキャッチできないのと同じことではないのか。現象学は結局

自然科学的、あるいは実証科学的認識論のせまい枠を破って、今まで主観的とよばれて捨てられていたセンスとそのセンスでキャッチされる対象のありさまを正当に復権させる運動であると私には思える。現象学的本質直観とよばれるものは、そういうセンスで見取れる対象、世界のありさまのことにすぎないのではないか。こういうとらえ方は、フッサールからは余程離れてしまうのだが、メルロ＝ポンティに近い。

存在のふるさと、人間のふるさとなどという思わせぶりの表現でのべたのは、上にいった意味で実証科学的な枠を超えた、世界と自己の reality であり、認識論的な枠がのりこえられて人間が世界の中にある自己をよりリアルに認め生きていくときに現れる私の世界であり、世界の実相、人間の感受性をフルに発揮し得感受し得たときの世界の実相であらう。

現象学的還元は、フッサールにおいては実証科学的、日常的实在指定の排除であったが、ここでは逆に、科学的日常的な制限を超えて、現象学的次元をつけ加えることの方が必要だということになるし、本質直観は純粹主観の形相的認識とフッサールが考えたのに反して、対象それ自体の姿相であると考えられる。このようにして心理学の領域でも、今までの実証科学的研究を含んで、ただしその観点はいっそう豊かに自由になり、みえてくる対象の姿と法則も実証科学的法則を一つの面として含みながら、より豊かな、対象の全体により近い研究が開けてくることになるはずである。

引用文献

- (1) サルトル, J. P. 「哲学論文集」—情緒論素描—竹内芳郎訳, 262 ページ。昭和 32 年, 人文書院。
- (2) 同上, 260 ページ。
- (3) メルロ＝ポンティ, M. 「目と精神」—人間科学と現象学—木田元訳, 58 ページ, 昭和 41 年, みすず書房。
- (4) 同上 88～89 ページ。
- (5) フロイド, S. 「ヒステリー研究」—病歴ルーシー・R—懸田克躬訳, 126 ページ, 昭和 44 年, 日本教文社。
- (6) ビンスワンガー, L. 「現象学的人間学」—現象学について—木村敏訳, 14 ページ, 昭和 42 年, みすず書房。